

ПАРИЗЬКА ШКОЛА

Олів'є КЛЕМАН

ІСТОРІЯ Й МЕТАІСТОРІЯ

1. Історія, символізація і зрада метаісторії

Історію, на думку Миколи Бердяєва, можна збагнути лише відштовхуючись від її духовної глибини, інакше, каже він, вона є лише емпіричною, позбавленою сутності матерією¹. Ця глибина, в якій сяє божественне світло, де його приймають або від нього відмовляються, і є метаісторією², вона єдина може зробити життя людини виключно особистим існуванням у міру її сонячності. Траплялося, що Бердяєв називав метаісторичне “екзистенційним”³, надаючи цьому терміну оновленого значення, цілком відмінного від того, яке маємо в різних екзистенціалізмах⁴. “Метаісторичне, внаслідок факту його вторгнення в історичне, надає останньому сенсу”⁵. Нерегулярно виплескуючись завдяки пригодам і відкриттю свободи, метаісторія розбиває детермінізми й імманентні процеси, вона на короткий час розриває об’єктивацію, яка безупинно прагне змінитися, ліквідовує затвердіння, перетворюючи “камінні серця” на “серця з плоті”, а маски – на обличчя⁶. “Грунт історії вулканічний”⁷, метаісторія – це готова до виверження лава. Світло й вогонь, які трансцендентують двозначності “цього світу”, прориваються осяйними поривами, “поштовхами”, що надає чудодійності всьому, що справді є шляхетним і чистим в історії.

Метаісторія сама є тимчасовістю, але “еонічною”, як кажуть Батьки Церкви, в ній розгортається *історія Бога з ангелом і людиною*, величезна драматургія світла й мороку. Саме цю драматургію духовний погляд і вирізняє в історії, інколи перетворюючи, інколи потрапляючи в її пастку. Для Бердяєва весь цей процес протікає в таємниці Хреста⁸. Взаємозв’язок історії й метаісторії та драматургія, яка безупинно піднімається з

самісіньких глибин і сколихує поверхню, вирішуються – есхатологічно – у Христі.

Для Бердяєва, як і для Соловйова та інших російських “софіологів” христичне боголюдство у божественному баченні є певною мірою первісним. Можна було б сказати, що Втілення аксіологічно передує Творінню і що все здійснюється в боголюдстві. Бог, каже Бердяєв, є абсолютно невимовною таємницею, що перебуває поза концептами й образами, звідки необхідність певної дистанції та потреба очищення негативної теології. Проте християнин не зміг би триматися за неї. У центрі його віри знаходиться Христос, утілений в Духові, місце Духу, а відтак парадоксальна двоєдиність боголюдського⁸, де апофаза визначає нескінченність зустрічі та єдності. Христос є “розкриттям Бога в людині, і людини в Богові”¹⁰. Він відкриває нам, що людина – істота потенційно христологічна¹¹. Вона створена за подобою Христа: Творець, згідно з істинним мітом, розказаним у “Книзі Буття”, вдихнув духовне начало в ніздрі людини, і це начало оживило первісний порох, “природу”, вирвавши з неї людину, оскільки він зробив із неї особистість за образом і подобою Божою¹². Після необхідного Втілення людина видається хиткою межею земного й небесного, живим кордоном між історичним та метаісторичним, “дивним створінням, двоїстим і двозначним, яке має лик царський і лик рабський, створіння вільне й заковане, сильне і слабке, яке в одному бутті поєднало велич з ниццю, вічне з тлінним”¹³. Христичне Втілення завершує запровадження “христології людини” в Духові¹⁴. Справа Христа – це не тільки спокута, але й обоготворення, яке повертає людині статус “створеного творця”. “І все ж в откровенні християнському істина про божественність людини є лише зворотною стороною істини про людяність Христа”¹⁵. Народженню Бога в людині відповідає народження людини в Богові. Таким чином, Бердяєв повертається до великої патристичної теми: Бог робиться людиною, аби людина могла стати Богом¹⁶. У Христі і відтепер в Духові, *Anthropos* виявляється божественним ликом¹⁷, людина знову займає місце в тринітарних просторах, оскільки її архетип є Сином, як Людина небесна, Людина абсолютна. Таким чином, серцем метаісторії є таємниця Святої Трійці¹⁸. Богу притаманне внутрішнє життя, він не “камінь”, він сам у собі є життям і любов’ю, Отець бажає собі єдності, так що в найабсолютнішому є Один і Другий, і подолання

їхньої напруженості в цілісності Святого Духу. Цей божественний Другий у містичній постановці, яку Бердяєв робить із таємниці Святої Трійці, власне і є предвічною Людиною¹⁹. Відтак, покликання людини в тому, щоб поширювати триєдність життя, яке відбиває будь-яка людська єдність. Створення світу має за мету саме це откровення Святої Трійці, це об'єднання нею в єдине ціле, откровення й об'єднання, sacramentalно здійснені Христом, а, відтак, запропоновані людині Святим Духом в перспективі Восьмого дня. І для того щоб відбувся повнокровний перехід Бого-Людини у Боголюдство і в Боговсесвіт: тут Бердяєв лише звертається до перспективи Царства мовою Соловйова...

Таким чином, потрібно впродовж історії і до Миті окреслити становлення метаісторії²⁰. Остання бере початок у вічному рухові любові (до) Святої Трійці. Триєдності властиве пульсування, яке проявляючись у світі, породжує час. Потребі любові Одного до Другого одержує безпосередню відповідь у Святій Трійці. Однак для виникнення подібної взаємності у людства потрібен час. Рух до Бога, до іншого, потребує визрівання часу. Яке тим самим розгортає позачасовий ритм триєдної єдності.

Бердяєв розрізняє, хоча, як зазначає, у постійному взаємопроникненні, три порядки часу²¹. Це передусім *час космічний*. Час циклічний, який мав би перетворитися на танець святкування в дароприношенні *Anthropos*, але внаслідок першорідного постійного "падіння" стає провідником смерті. Звичайно, життя безупину відроджується зі смерті, але вона поглинає особистісні існування в їх одиничності; відродження життя відбувається заради нових поколінь, які не можуть не відкидати попередні покоління в смерть; життя – це невідмінне вбивство. У цьому ми впізнаємо одне з передчуттів цього дивного й дикого мислителя, викривача нашої "некролатрії" Миколи Федорова, харизматичного бібліотекаря бібліотеки ім. Рум'янцеву в Москві.

Другий порядок часу, історичний, є часом лінійним, але відносно, бо йому відомі повторення, регресії й відповідності, і в об'єктивованій формі, тій, якої дотримуються раціоналістичні історики. Він становить різновид постійно повторюваної трагікомедії. (Скажімо, нотатка Маркса про комічне повторення подій, які спершу видавалися трагічними). Однак через історичний час проскакують метаісторичні спалахи, в них

вписуються особистісні існування, кожне з них є абсолютною новизною, і спільність, яка між ними вимальовується, є спробою соборності. Спробою, чия нестривкість і неможливе ув'язання в об'єктивації Бердяєв підкреслював досить довго, визнаючи, однак, імовірну "експресивність" у своєму "Есеї про есхатологічну метафізику" (1946). Боротьба між новизною й експресивністю, з одного боку, та повторенням, невдачами й трагедіями, з іншого, врешті-решт, через Хрест надають часові есхатологічного динамізму.

Есхатологія як триумф метаісторії у своїй позитивності, як осяйної метаісторії, що всотує історію (смерть, всотана життям, каже святий Павло), передвіщає себе в третьому порядку часу, що його Бердяєв називає *екзистенційним* або *духовним*. Якщо космічний час, каже він, символізує коло, а історичний – розірвану лінію, яку Хрест робить стрілою, жоден космічний символ не підходить до духовного часу, хіба що те, що є водночас запереченням і витоком часу, – крапка. Духовний час не піддається підрахунку, який завжди належить простору. Його не можна ні розкласти, ні поповнити. Він – це Восьмий День, що проєктується на мить, вибухове передвіщення святості, профетизму, кожного дійсно творчого акту (власне, Марі-Мадлен Даві цілком справедливо назвала Бердяєва "людиною Восьмого Дня"). Універсум для нього існує лише у взаємозв'язку людини й Бога. Його доля обумовлена історією боголюдства.

"Абсолютний антропоцентризм який долає паскудну нескінченність зоряного неба вічністю, що перебуває в людині"²², а через людину вносить її у все, що створюється. У такій перспективі, власне, перспективі ока серця, про яке говориться в Євангелії ("якщо око твоє буде здорове, то й усе тіло твоє буде світле" (Мт. 6, 22)), це означає, що не людина є окружиною в незмірному космосі, а космос присутній в людині. Цикли, таким чином, видаються то своєрідною літургією, то паскудним нескінченням об'єктивації. "Сонце, – незрівняно пише Бердяєв, – мало б бути в людині – центрі космосу"²³. "Логос-Сонце в самій людині мало б світити"²⁴, всесвіт мав би крутитися довкола людини і її землі, він одержував би світло завдяки сонячності людини. Однак її падіння – справжня космічна катастрофа, призвело до катастрофи універсуму. Людина відділилася від Слова і Сонце перемістилось зсередини назовні стосовно неї²⁵, людина з'являється, – але вже не вона охоплює

все в єдине ціле, її саму туди включено, – тільки після тривалого процесу, який наука називає “еволюцією” (для Бердяєва це радше своєрідна інволюція...). Людина, а через неї й універсум виявилися похованими в мороці зовнішнього світу, в переміщенні назовні і смерті, і цю обставину Бердяєв називає *об’єктивацією*. “Людина, яка своїм падінням та уярмленням омертвила й механізувала природу, зустріла звідусіль спротив цього мертвого механізму природи і потрапила в неволю до природної необхідності. У людину проникає трупна отрута остаточно змертвілих шаблів природи і мертвить людину, змушує її розділити долю каменю, пороку і бруду”²⁶. Таке ось походження її переміщення назовні та втрати нею сонячності, яке частково розділяє історію й метаісторію і свідчить про духовні битви, що відбуваються в останній. Поновлення чи радше утвердження людини з часу її походження, яке було покликаним, скомпрометованим і в цілому окресленим, відбувається через втілення, яке сягає кульмінації в Хресті і Воскресінні, зрештою, в імпульсах Духу через “духовну плоть” Христа. Метаісторія споживає й пожирає історію, коли в світі з’являється Людина небесна, яка стає земною, втіленим Словом, Сином, який через Дух звіщає нам про свою спорідненість. Щоб визначити Христа, як такого, який охоплює все людське і все космічне, досконалу Особистість, тобто таку, яка перебуває в цілковитій єдності з усіма і зі всім, Бердяєв бере в “Кабали” вираз “*Adam Kadmon*” (Адам Небесний)...²⁷, якого втілено в Духові і який все втілює в Духові. Істинна в цьому плані антропологія спирається на реальність Христа, “факт світового значення з’яви Христа – основний факт антропології”²⁸, в Христі “пневматичному” здійснюється, як ми казали, “христологія людини”. Спорідненість з Богом, відкрита людині в Христі, – це шлях, який дає змогу розкрити таємницю людини, її походження й кінця, коротко, розкрити “таємницю лику людського”²⁹.

У Христі звершується откровення Бога людині: відтепер Бог чекає вільної відповіді людини, відповіді її творчої любові. Откровенню Бога людині повинно відповідати откровення людини Богові через союз людської свободи й Святого Духу: союз, в якому свобода вивільняється й стає творчою. Дух розкриває людині її покликання, розкриваючи не тільки “кеноз” Сина, не тільки образ Того, хто прийшов, але й через них образ Того, хто йде в силі й славі. Відтепер людина, архетип і джерело доброї

животворної сили, може й повинна оздоровити природу, адже саме вона її скувала й омертвила. “Змертвілий камінь важким пластом лежить на людині, і немає іншого шляху його позбутися, окрім визволення каменю”³⁰. Ця справа людини становить третє откровення – откровення Духу. Однак тут Бердяєв відмовляється або по-інакшому інтегрує лінійну схему Йоахіма де Флор. Третє откровення не заміняє откровення Христа, вона в ньому розгортається, але “не буде мати Священного писання, не буде голосом зверху”, а буде творчим розшифруванням завдяки Духу й свободі невичерпних глибин Тіла Христа, як акцентування есхатологічного виміру Церкви. Церква, звичайно, опорожена й заражена і духом Цезаря, і субстантивізмом, більш філософським на Заході і радше магічним на Сході. В ній, однак, на поверхню відверто виходить метаісторія, так що вона становить душу історії, душу космосу, є космос на шляху христифікації; в ній проявляється неспорочна, райська, втрачена, але віднайдена краса *Софії* (Бердяєв, нагадаю, зокрема розглянув цю тему в дослідженнях про Якова Беме, що перекладені у вступі до його “*Mysterium Magnum*”).

Таким чином, Христос, духовна Людина-сонце, робить можливою появу великого апокаліптичного знаку – образу Жони, зодягненої в сонце³¹. Тут Бердяєв любить використовувати образ полярних ночей, зокрема “білих ночей” у Петербурзі, коли не видно жодного джерела світла, коли все немовби світиться зсередини³². В еру мороку й Святого духу, в якій присутні і ми з активністю, яка либонь акцентується в нашу епоху, людина готує й передвіщає повернення Христа чи, радше, повернення світу в Христі, та всотування історії у вмиротворену метаісторію, яка буде збагачена боротьбою, творіннями, а також стражданнями історії. Активна есхатологія, відтак есхатологія творча...

Отож можна спробувати відповісти на запитання, поставлене Бердяєву Анрі Корбеном на с. 300 його книжки “*Лик Бога, лик людини*”: “На якому рівні людини відбувається зустріч природи божественної і природи людської?” Спробуємо уточнити: через Хрест вона відбувається на рівні об’єктивації і смерті, через Воскресіння – на рівні *caro spiritualis*. Хрест поглинає об’єктивацію, Воскресіння освітлює тілесність. Для Бердяєва, як для Григорія Нісського, існують різні шаблі матеріальності, які є не природою, а станами осліплення або споглядання, врешті-решт стани єдності чи розриву. В сяянні деяких присутностей

хто ж бо не відчував осяйної легкості, що інколи доходила до чуда, тих пахошів, які, як казав Іссак Сирійський, були пахошамм Адама перед падінням? З 1907 року у вченій суперечці з Розановим³³, який хотів бути співцем космічної плоти і безупину протиставляв Христа і світ, Бердяєв, як і “Новий Завіт”, розрізняв “цей світ” як мережу навіювань і ілюзій та “світ” як творіння Бога. “Цей світ”, казав він, слід “кинути в вогонь”, але в глибині – в тому, що він пізніше назве “метаісторією” – слід знайти справжній світ, включений у христичність боголюдини, і покликаний стати тим, чим він уже сакраментально є в Христі: *sotha pneumatikon, caro spiritualis*.

“Плоть світу, яка має бути освячена, трансцендентна, так само, як і дух”. Така його відповідь Розанову, вона дозволяє нам передчути, якою могла б бути його відповідь Корбену, чие розпитування, до речі, є протилежним: у воскреслому Христі реалізується справжній світ, внутрішній щодо єдності. Дух пропонує нам проявити боголюдяність і посприяти її прориву через об’єктивацію, і в ній буде обоготворена плоть світу: “У новий світ увійдуть усі елементи нашого світу, але вони будуть переображені”.

Пізніше Бердяєв зауважить, що Святий Дух чужий протиставленню матерії й духу і що плоть може й повинна стати плоттю духовною³⁴. Гадаю, що нюанс з думкою Анрі Корбена можна було б сформулювати так: *caro spiritualis* для Бердяєва є не місцем Втілення, а його результатом. Звичайно, Втілення знаходить, вивільняє первісну реальність космосу, актуалізує сакраментальні потенціальності плоти світу, повсюдно присутні в тому, що Корбен називає “уявним”. Але Втілення не тільки метаісторичне, воно ще й історичне, воно справді поза межами “уявного”, в-тілення. Хрест є великою фігурою “уявного”... Але одного дня його поставлено на Голгофі, з чим наймістичніший Іслам, досліджуваний Корбеном, ніколи не міг погодитися. Бердяєв (якщо хочете) гностик, а не досет.

2. До критики откровення

На Заході він зустрівся з розгнужаною критикою Біблії, перед в якій вела “*Formgeschichte*” Балтманна та його учнів. Він був пристрасним – адже фундаменталізм був йому найменш властивим – і стривоженим спрощеністю такого підходу, який

реальним вважає тільки об'єктивований світ, а до духовного життя ставиться лише як до чисто суб'єктивної екзистенційності. Откровенню необхідна критика, робить він висновок, але цілком відмінна. Такий критичний підхід, який, на його думку, мав би стати відповідником кантівській критиці розуму чистого й практичного, він розробляв упродовж усієї творчості, починаючи від концепції метаісторії й боголюдства, однак систематично почав уточнювати лише в посмертному доробку. російський текст якого опублікований не був, а відомий із французького перекладу під назвою "*Vérité et Révélation* (Істина й Откровення)" (Нешатель-Париж, 1954). Гадаю, досить звернути увагу на два моменти: участь людини в откровенні й откровения як існування Духу.

Откровения для Бердяєва є розкриттям істини, в якому одержувач зовсім не пасивний: тут варто б поговорити про боротьбу з ангелом, боротьбу, перемога в якій незрідка є непевною. Вираз є боголюдським, а не однобічно божественним³⁶. Існує, звичайно, центр, який водночас є альфою й омегою, де концентрується й звідки сяє откровения – "християнство визначає наша віра в існування такого центру"³⁷, – однак його не можна порівнювати з природними чи чисто історичними явищами. Це – подія духовна, яка відображається в історії, трансформуючи її в символ або в таїнство³⁸. Будучи боголюдським, откровения з метаісторії проривається в історію. Саме в глибинах свого духу Мойсей і почув голос Бога, саме так його почули й пророки³⁹. Павло пережив своє навернення як внутрішню зустріч⁴⁰. Будучи боголюдським і двополярним, откровения знаходить своє джерело й остаточне вираження в Христові, в якому символ стає реальністю, в якому одночасно розкриваються Бог і його другий, Людина. У Христові Бог повністю поєднався з Людиною, а Людина повністю поєдналася з Богом. Христос звершує, або Христос, який іде, звершить численні "економії" Бога, які не тільки вестеротестаментарні, а вписуються в усі великі духовні традиції людства⁴¹. Метаісторичні події стають історичними, але метаісторію необхідно прийняти. Так відбувається її деформація, бо одержувач зберігає більшу чи меншу непрозорість, і откровения перебуває в залежності від людської здатності його прийняти, від обмежень часів, місць і ментальностей. Так, Батькам Церкви завдавали багато незручностей тексти про жорстокість "Старого Завіту",

вони їх перетлумачували, вбачаючи демонів у “дітях Вавілона”, яких треба було роздавити об скелю (яка тоді символізувала скелю Імені Ісуса). Бердяєв був не проти такого типу тлумачення, однак він був значно радикальнішим: откровення, казав він, “впало” на людей навдивовижу примітивних, які висловили його через власну сприйнятливості⁴². Краще тоді вже стати марціонітом (Марціоном був гностиком, який заперечував натхненність багатьох біблійних текстів), ніж допустити, що Бог Ісуса Христа міг наказати гебреям систематично винищувати ханаанців! Переломлення откровення в об’єктивований світ зумовлює “шаблі откровення”⁴³, шаблі езотеризму й екзотеризму, можна б сказати⁴⁴, не в самому откровенні, бо християнство є розкриттям “Найосновнішої загадки”, якщо скористатись виразом Дениса Аеропагіта, а в його людському вираженні. Історія не є реалізацією Духу, як вважав німецький ідеалізм, вона трагічна й розірвана. Вираження откровення впливає з зіткнення історичного й метаісторичного в людині. В єдиній місцині світу, в єдиний момент часу з усією довірливостю розкрилось таємне життя божества: в Христі, який розкриває таємницю Отця і таємницю Духу, який розкриває Бога як Єдино-Триєдиного Бога, тобто любові й свободи⁴⁵. Тільки абсолютна Людина, Людина-максимум, Бог дає людині змогу радикально перейти через об’єктивацію. Однак вона закрилася, принаймні на поверхні. Бог-людина жив і говорив, і те, що він зробив і що сказав, він міг передати лише через людей, через перші християнські спільноти, так що попри подих свята Трійці, певна об’єктивація викристалізувалась у багатьох місцях “Нового Завіту”⁴⁶.

Критика откровення, яка є власне критикою в підході Духу, намагається подолати цю об’єктивацію, щоб віднайти вогонь метаісторії, силкується розбити закам’яніння, щоб лава побачила день. Її веде *одночасно апофатичне й кенотичне* бачення божественного, дозволяючи їй виявити те, що Бердяєв називає “соціоморфізмами” й “космоморфізмами”⁴⁷. Перші відбивають зв’язок між Богом і людиною у термінах влади й суду у збіднено юридичному розумінні та кари – відтак, сервільності й страху з боку людини. Насправді, каже Бердяєв, “у Бога менше могутності, ніж у поліцейського”⁴⁸, якщо не брати до уваги страждання страстей, в нього немає ідеї зла. Наш автор любив цитувати Леона Блуа, кажучи, що у п’яній по Божественному обличчю струменіла кров ... Що ж до “космоморфізмів”, то вони

подають Бога як величезну зовнішню силу, що схожа на силу тайфунів чи землетрусів, силу цього світу, детермінуючу каузальність. Критикувати під таким кутом зору откровення означає відняти самісіньке серце Євангелія, розір'ятого Бога, який поєднується з нами в смерті й пеклі, щоб відкрити шляхи воскресіння, а також відняти, як Бердяєв каже в дивовижному ракурсі, всю людяність Бога, бо "Бог людяний, тоді як людина нелюдяна"⁴⁹. Людина знаходить свою людяність лише в союзі зі своїм архетипом, архетипом Сина, абсолютною Людиною, Другою Особистістю в Трійці. Вона, людина грішна, нелюдяна: століття за століттям вона проектує свою нелюдяність на Бога, робить з Бога Лефіафана, а з релігії інструмент своєї гордині, ненависті й помсти. Відтак, слід критикувати, але не більш-менш раціоналістично, а в світлі істинного Бога, "який хоче, щоб усі люди були врятовані", який прийшов у світ для порятунку грішників і "умалив Самого Себе, прийнявши вигляд раба... Він упокорив Себе, бувши слухняний аж до смерти, і то смерти хресної" (Філ. 2, 7–8).

У цьому вчинку Бердяєв дуже свідомо відносить себе до найвищої духовної Традиції християнського Сходу, традиції Григорія Носіського, Максима Сповідника, Ісаака Сирійського, традиції молитви за спасіння всіх і переображення універсуму, Традиції, основним твердженням якої могла б стати фраза Максима про те, що "Хрест є судом суду".

Откровення, з іншого боку, потребує й вимагає нашого існування в Духові. Прийняти його означає зрозуміти нашу якнайглибшу реальність, але не самотню, і не суб'єктивну, а "надсуб'єктивну" й поєднувальну. Святий Дух пробуджує в людині дух, і цей дух приймає його. На думку Бердяєва, дух визначає людину в усій повноті в міру того, як вона розкривається для Святого Духу. Стан знаходження в середині й сонячності, шлях до трансцендентності через христичну глибину "серця", а водночас і стан соборності (Бердяєв повертається до терміну, придуманого мислителями-славофілами XIX ст.), тобто внутрішньої примирення, духовного єднання, "етики любові", що стає "етикою творення", якщо повернутися до виразів великого трактату про "парадоксальну стику" нашого автора під назвою *"Про призначення людини"*. Наше існування як зовнішнє й суб'єктивне Другий має скеровувати до надсуб'єктивної внутрішності у єдності з усіма іншими. Розвиваючись у Духові,

дух відкриває, що метаісторія перетворює історію – передусім історію откровення – у мою історію. Ось чому я можу зсередини (метаісторичної середини) зрозуміти історію, вона є моїм шляхом і моїми падіннями, моєю спокутою й моїми вознесіннями, так як і всього людства, яке я ношу в собі. Я той єдиний Адам, я жертва й кат, Я Авель⁵⁰ і Каїн⁵¹. І тільки в Христі я можу перепочити: “Прийдіть до мене, всі стомлені й перемучені, і я дам вам спочинок”. Пере-почити, тобто подвійно помістити себе в людському й божественному. Переглядаючи не лише тексти, дані в откровенні, а й великі твори, пам’ятки високих культур, “ми прилучаємось до таємниць іншого життя, до загадок всесвіту, в якому вічність перемогла тлін і смерть”⁵².

Це якраз те, що християнство називає таємницею Тіла Христа. Ми всі є членами Христа, відтак членами один одного. Отець пустелі сказав: “Мені потрібно було двадцять років, щоб зрозуміти, що існує лише одна людина”. Тоді людина може читати Письмо, дане в откровенні, а через нього і всю історію, немов свою власну.

Відтак, ми не можемо зрозуміти записані в історії откровення, якщо відповідний духовний досвід – передчуття метаісторії – не здійсниться водночас у глибинах духу. “Мені відкривається тільки те, що відкривається в мені”⁵³. Звертаючись до формулювань Ангеліуса Сілезіуса, Бердяєв пише: в металітургічному тепер Христос народжується в мені, саме в мені, через мене і для мене – в нас, через нас і для нас – його розп’яли на всьому злі світу, він спускається в моє внутрішнє пекло, яке є пеклом цілісного Адама, він тріумфує в мені над смертю і над пеклом, щоб обоготворити мене в одвічному спорідненні...

Вивільнившись від будь-якого езотеричного вираження, откровення виступає двополярним процесом, зустріччю, вступом у триєдину спільність, поривом Архетипу до свого Образу, який умовжливлює повернення Образу до свого Архетипу⁵⁴. У своєму езотеричному вираженні, тобто для християнина в його істині, откровення є символом або тайнством, що пробуджує наш дух, який своєю пристрасністю перешкоджає символізуючому об’єктивуватися, а індивіду – ізолюватися. Душа, яка перебуває в стані духовної “католичності”, соборності⁵⁵, з’являється перед Богом, каже Бердяєв, поєднана з іншими душами й душею тіла.

3. Творчий акт і метаісторія

Тільки оновлене християнство здатне зрозуміти і прислужитися творчості людині, її “творчому акту”. Божественна свобода зумовлює з’яву з *Ungrund*, з безодні, *інакшої* свободи, яка не піддається об’єктивації, це і є найважливіший міт, витворений Бердяєвим⁵⁶. Людська свобода не створюється Богом, вона проривається з відсторонення Бога, перед його лицем яксправжня й невтолима спраглисть. З часу Втілення, Воскресіння й дня Трійці ми знаходимось на зорі Восьмого дня у величезному динамізмі положів, того, про який святий Павло говорить у “Посланні до римлян”: “чекання створіння очікує з’явлення синів Божих” (Рим. 8, 19).

Звичайно, людина, як “творений творець”, має потребу в космічній і соціальній матерії, вона не може творити осіб, може лише їм служити. Однак вона є живою подобою Творця, “постом неба і землі”, як власне й каже Кредо. Особистість єдина, незамінима, ніколи не бачена, вона долає будь-яку обумовленість, будь-який повторювальний аспект історії, щоб *із нічого, de nihilo*, тобто зі своєї глибинної, первісної, втраченої й врятованої свободи, породити абсолютну *новизну*: яка є завоюванням і вираженням свого чисто особистого метаісторичного існування, вираженням поєднувальним і переображенням вираженням, яке робить істоти і речі відкриттями в нескінченність.

Певна *геніальність* вкладається в кожную людську істоту, коли вона поступово стає особистістю. У “Призначенні людини” (с.172) ми читаємо: “Любов чоловіка до жінки, матері до дитини, [...] інтуїція істот, страждання перед загадкою життя та пошук істини залежать від геніальності”. Що ж до “генія”, то він народжується з союзу цієї духовної геніальності з диференційованим талантом і великою життєвою силою...

Звичайно, “перворідний гріх”, той вибір, який ми зробили й безупину робимо зовні і з розділеності, обумовлює застиглість нашої творчої сили в детермінізмах, в еволютивних послідовностях об’єктивованого світу. Але перемога Христа над смертю, над усіма формами смерті, дозволяє людині повністю віднайти своє покликання. Бердяєв невтомно повторює, зокрема в “Сутності Творіння”: Христос, Син Божий, спаситель і визволитель, відроджує творчі сили людини. Боголюдство

відкриває нескінченний простір для нашої творчої свободи. Будь-яка справжня творчість знімає запону зі світла Восьмого Дня і становить есхатологічне чудо⁵⁷. Згідно з символікою, яка сягає початків християнства (вона вписується в останні розділи “Євангелії від Івана”) Восьмий День є водночас першим і останнім днем тижня, який сам по собі символізує весь перебіг часу. “Перший” відсилає до альфи, до першоначала, до райського, а “восьмий” до звершення, до Царства. В кожній іскорці Восьмого Дня оживає втрачений рай і встановлюються, нарешті об’єднані, нове небо й нова земля, тобто небо й земля, оновлені в Христі. Краса, яка тоді виникає, та, яка, за Достоевським, “урятує світ”, є водночас особистою й онтологічною: в сенсі буття як насиченості єдності, єдності людських буттів, введених у Христа. Їхній архетип у сяйві єдності Святої Трійці. У красі всесвіт стає (або дається в откровенні в своїй христичній глибині,) *caro spiritualis*, сяйво особистості, яка одночасно розкривається і стає цілісною, відтак, згідно з патристичним виразом, вона є “образом образу”. Але це не краса володіння, спокуси й магії, а краса, яка “породжує будь-яку єдність” (Денис Аеропагіт). Тоді як добро співвідносне зі злом, коли воно відповідає поки що несміливій свободі, свободі сутінок, краса, яка породжує будь-яку єдність, знаходиться поза добром і злом, є спонтанним вибухом радості буття. Його безпричинної щедрості. Краса не аморальна, а надморальна, метаісторична, випромінювання духовної енергії⁵⁸, яка стає імманентною в Христі, відтак здатною осяяти все, навіть жакливе, конвульсивне, “бридке”. Блискавка з Царства, есхатологічний факел, який на мить повертає нам в екзистенційній “точці” нашу невинність, тверезо віднайдену після великих випробувань і великих пристрастей та терпіння історії.

Християнство Духу підкреслює метаісторичну значущість творчого акту. Останній. Бердяєв на цьому наполягає, і це зовсім не романтизм, часто проходить через спротив, через відмову від Бога Левіафана чи Бога, захопленого ідолами і ритуалістською об’єктивацією, а також через радикальну небезпечність того, що Леон Блуа називав “трагічною педагогікою безодні”. Разом з Шестовим Бердяєв наполягає на розриві, інколи катаклізмі, який викликає вторгнення метаісторії в існування людини, чіє призначення – творчість⁵⁹. Аскет, який самого себе сприймає як матеріал нечуваної метаморфози, який добровільно

гине, аби з цього ось низу стати воскреслим, часто видається божевільним. Геній може бентежити так само. Бердяєв нагадав, наскільки незграбним, розгубленим здавався великий пост-символіст Олександр Блок, наскільки безладним було його життя. Однак його поезія сприяє перетворенню всесвіту⁶⁰.

Якщо творцеві справді вдається уникнути прстензій деміурга, спокус егоцентризму, естетизму чи насмішки, якщо благість краси він не відділяє від краси благості, він розкривається як необхідний для вознесіння історії в метаісторію. Царство – це не додаток кількох індивідуальних спасінь поза світом, воно прийде в сяянні і осяйній могутності творців, метаморфозі людства й космосу (ми знаємо, якого значення Бердяєв не без гумору надавав спасінню свого кота Мури!). Саме тому кожне справжнє творіння передвіщає і, без жодного сумніву, прискорює Восьмий День. “Витвори великих творців готують Царство Боже і входять у нього, так у нього входять грецькі трагедії, картини Леонардо, Рембрандта, Ботічеллі, скульптури Мікеланджело, драми Шекспіра, симфонії Бетховена, романи Толстого, висока філософська думка, творчі пошуки Паскаля, Достоевського й Ніцше, а також пошуки свободи й соціальної справедливості”⁶¹.

Однак в історії людської творчості, чи то вона стане мистецтвом, знання, профетизм, героїзм, чи проявиться в смиренних жестах буденного життя, не можна уникнути трагічного чи провалу, перед болем і непроникністю світу сам святий тільки й може “пролити кров свого серця”, як казав старець Сілуан. Замість того, щоб трансформувати буття світу, а існування нарешті вивільнити у світлі, з’являються значні, хоча й обмежені продукти культури ізольовані, диференційовані, двозначні⁶². “Бетховен створює симфонії, але його творчість мала б привести до того, щоб весь світ зазвучав, як симфонія”⁶³. Коханці не можуть повернутися в рай, можливо, народиться дитина, щоб потім померти. Творча наснага перетворюється на холодні вироби, передчуття профетизму і святості, прориви справжнього гнозису своєю чергою, об’єктивуються, з полум’я перетворюються на символ, із символу у мертвий субстанціоналізм, і їх уже треба шукати інакше. Звичайно, як ми казали, за два роки до смерті в “Есеї про есхатологічну метафізику” Бердяєв таки погодився, що нескінченне може довго й непомітно проявлятися в скінченному образі і що неодмінна

об'єктивація також дозволяє домогтися втілення й "виразності"⁶⁴. Це виправдовує – хоча й з таким запізненням – культуру! Не забуваючи, проте, і про її нестривкість, і вірогідне марнославство ідолопоклонства... Хай там що, метафізична вагомість творіння не залежить від його історичного успіху. Кожен присутній творчий акт значущий для вічності. Царство не може відбутися в умовах цього світу, його прихід потребує не лише підготовки, а й злому. Однак таке втручання трансцендентності може бути лише боголюдським згідно з христологією людини, втісної в Синові: тоді частка людини полягатиме в тому, щоб підірвати об'єктивацію, зробити мить, але таку, яка залишить довгий слід, піднести на поверхню історії таємну пристрасність. Парадокс неуникненний: жодному творчому акту людини не вдається надовго втілити шок метаісторичного, це не вдається навіть, і то особливо, святості, яка часто залишається ізольованою, розп'ятою чи комерціалізованою: одночасно завдяки благоді Хреста кожен творчий акт есхатологічний і позначає кінець "цього світу" і настання Царства. Творчий акт зазнає краху в силу того, як йому не вдається покласти край "цьому світу". Він вдається, оскільки готує перетворення справжнього світу. Мить, в яку він передвіщає це перетворення, поглинається, *ktima eis aei*⁶⁵, "крапкою" духовного часу, часу, інвестованого безсмертям.

Тоді залишається одне велике запитання, на яке Бердяєв відповів дуже невиразно: як символи перенести в реальності, історію в метаісторію? Через неможливість радикально змінити життя творчість вводить у нього символи. Тут не йдеться про символ, який був задуманий, розроблений чи, зрештою, приведений до якогось дискурсу. Справді творче мистецтво ніяк не може бути натуралістичним, обмежуватися марним відтворенням зовнішнього, в якому не вміє вирізнити з'яв. Воно так само не повинно закриватися в суб'єктивності, в тому, що при коментуванні окремих картин перших художників-абстракціоністів Булгаков назвав "Софія усунута (використана не за призначенням)". Воно надсуб'єктивне, переображене, воно виявляє і поширює сутність, воно протистоїть об'єктивації. Це – "містичний реалізм".

Християнство, зазначав Бердяєв, розбило завершену досконалість античних форм (власне це йому й ставив на карб Ніцше) і в пошуках мистецтва, як і в пошуках культури, породжує

непереборну потребу перевершення, ностальгію за нескінченністю. Ось чому велике піднесення музичної культури на Заході, на думку нашого автора, відповідає християнському періоду історії. Музиці вдається уникнути простору, який розділяє і перетворює в камінь. У найбільших вона немов би безпосередньо виражає пульсування духу, рухливу межу історії та метаісторії. Есхатологічна мить, "крапка", вписується в мовчання, яке музика й повинна нас змусити почути. Мовчання Духу в серці Слова. мовчання, яке завдяки ритму виникає як дихання вічності. Схоже, що музика особливо переважає в нашу епоху, яка є апокаліпсисом в історії. Культура сьогодні розривається, вона не дуже здатна пластично втілитись у мистецтвах простору, які є мистецтвами синтезу, облаштування й стабільності. Саме тому здається, що музика нав'язує себе іншим мистецтвам, розкладаючи їхні форми. що видно в "композиціях" абстрактного мистецтва. Все стає безформним, текучим, дивна музика вод, ділювальних, можливо ще хрещальних, в яких гине модерне людство і щось готується – але що? Власне воскресіння в культурі, тобто оновлення культури, *millenium* на землі переображенній (як у II ст. сподівався святий Ірєней Ліонський). чи, можливо, рай (парузі). Бердяєв цього не знає, він говорить не зовсім ясно, він іде напромацки, весь кінець "Сенсу Творчого акту" страждає невизначеністю, що властива передреволюційному періодові. (Відтак. не варто дивуватися, якщо молоді російські філософи сьогодні дорікають йому за антикультурну роль...)»⁶⁶. Потрібно, однак, прислухатися уважніше. Нинішня криза творчості, каже Бердяєв, зумовлена, з одного боку, люциферівським прагненням автономності, згідно з яким людина хоче створити свій власний універсум, але приходить лише до насмішки й нігілізму. З іншого боку, вона зумовлена ностальгією за тим, щоб покінчити з роздробленою культурою, з відокремленою красою, і вступити в нову творчу епоху, де "краса [...] творитиметься в усіх актах буденності, як шлях для подолання й переміни життя"⁶⁷. Творчість у нашу епоху досить часто є спуском в пекло, який інколи приводить у небуття, а інколи, як це геніально показав Достоєвський, до Христа, який спустився в пекло, щоб назавжди стати між небуттям і нами. В такий спосіб переплутуються й стикаються "боголюдство" й "тваринолюдство".

Для тих, які профетично хочуть служити Духові, мистецтво й життя повинні сьогодні поєднатися в вимозі перенести символи

в реальності, щоб освітити все, навіть пекло. Святість змінює життя, але лише одного індивіда, творчість хоче змінити світ, але грузне в ньому; таким чином, святість і творчість готують, хоча частково й роз'єднано, настання Царства, яке стане Царством Бога, але також і Людини, царством *Anthropos* перед лицем Бога, Царство небесної землі й земного неба, Царство краси. Можливо тепер, зауважує Бердяєв, святість і творчість мали б інколи об'єднуватися, щоб прискорити остаточну метаморфозу чи, принаймні, пришестя оновленої культури. Він любив нагадувати, що на початку минулого століття в Росії в один і той самий час жив святий Серафим Саровський, очевидець у своїй плоті світла на горі Фавор, і Пушкін, натхненний поет, який відкрив Росію для універсуму: вони один одного не знали і, без сумніву, не порозумілися⁶⁸. Сьогодні Серафим Саровський і Пушкін уже не можуть не знати один про одного. Бердяєв любив і Скрябіна, музиканта-мрійника, який прагнув написати "містерію", в середньовічному значенні цього слова, останні акорди якої сягали б метаісторичного, його вогнистого ядра, так, аби старий світ спалахнув у Царстві. "Ми стоїмо перед проблемою християнського буття більше, ніж християнської культури, перед проблемою перетворення культури в буття..."⁶⁹. Подібна метаморфоза окреслилася в XIII столітті в Італії і в XIV ст. в Росії, коли святість Франциска Асизького призвела до створення Чімабуа і Дуччіо, а святість Сергія Радонезького – до творінь Андрія Рубльова і Феофана Грека. Якщо ж ґрунт історії вулканічний, то за браком цільної *ekpyrosis*, про яку мріяв Бердяєв (принаймні, в 1914 р., що є промовистою датою рвану кривавої об'єктивації), ми спостерігаємо досить дивні виверження.

Та повернімося до *ekpyrosis*, в якийсь момент омріяної, пізніше передчуття "експресивності". Християни виступали (не завжди, звичайно) за Бога проти людини, модерність (також не завжди, профетичне інь-янь) була за людину проти Бога. Так ніби у такий спосіб таємниця Святої Трійці об'єктивувалася в своєму історичному вираженні, наче б то Бог і його Другий, Архетип Людини, могли лише протистояти один одному. Божественне хотіло поглинути людське, потім людське – божественне, аж доки смерть Бога привела до смерті людини й пролунала несамовита скарга Ніцше, яку Бердяєв підсумував так: "Як пережити божественне, якщо Бога не існує, як пережити сктаз, коли світ і людина такі нікчемні?"⁷⁰

Нехай настає час боголюдства, простір Духу й людини-творця, свідчення Церкви, заново складеної завдяки наверненням та доповнюваності найвищих духовних досвідів: “Ми хочемо дихати повітрям універсуму, і ми крокуємо до епохи універсалізму, де буде подолано обмеженість та ізолюваність всіх частин землі, а також обмеженість та ізолюваність самої землі, яка відкриється небу й іншим світам”. Це буде “союз Сходу й Заходу в ім'я Бога й людини, в ім'я Христа й особи...”⁷¹.

Ось висновок однієї з останніх праць Бердяєва “Екзистенційна діалектика божественного й людського”: “Усе відбувається в Духові і через Дух. Дух гасився в історичному християнстві, і історія пішла проти християнства. Це був перехід через розділення і розрив боголюдського зв'язку. В кінці це була смерть перед воскресінням до нового життя. Смертельна тривога охопила людство. Церква, яка створює враження безвладної, яка втратила дари Духу, буде явлена такою в своїй одвічній сутності, в душі пророчому”⁷².

На гребені музики втілення вимальовується в співі, де єднаються Дух і Слово. Спів народжується з обличчя, а в обличчі символ інколи стає реальністю. Уже Максим Сповідник зауважував, що обличчя Христа є символом лише себе самого⁷³, і все це стосується кожного обличчя в Христі.

Будучи “вершиною космічного процесу”, воно, каже Бердяєв, передбачає присутність чогось по ту сторону, “дію духовної сили, що перевищує круговорот природних сил”. Через нього “просвічує інший світ”⁷⁴. Воно “розбиває й розриває об'єктивований світ, як промінь, що вислизнув з таємничого світу людського існування і відбиває існування божественне...”⁷⁵. Зокрема, коли погляд скеровується всередину і водночас дарує себе, він сприяє “з'яві духу у конкретній формі”⁷⁶.

Саме в єдності обличчя стає таким, що очі розкриваються після того, як заплющуються в молитві (або на якусь мить розплющені перед іконою). “Завдяки обличчю людина входить у спільність з іншим. Сприйняття обличчя жодним чином не схоже на сприйняття фізичного явища, воно є проникненням у душу [...]. Предметом можна розпоряджатися, з обличчям можна лише спілкуватися”⁷⁷. Символ, який стає реальністю в рамках тривалої аскези чи в бентежному вторгненні любові, обличчя свідчить тоді про ссхатологічне перетворення світу “в образах

краси". Християнство – це релігія обличь, адже "в Христі Бог стає обличчям і людина стає обличчям"⁷⁸. Напруженість між історією й метаісторією, і перевернення навіть сонічних трагедій звершуються в цій невірогідній іконі.

Переклала з французької Зоя БОРИСЮК

ПРИМІТКИ:

¹ *Esprit et liberté* (франц. переклад). Paris, 1933, p.112.

² *Le Sens de l'histoire* (франц. переклад), 1948, розд.2: "Історичне й метаісторичне".

³ *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека.* – М., 1993, с.352–353, 356.

⁴ Про значення "містичного реалізму" див. у вступі до збірника статей: *Sub Specie Aeternitatis.* СПб., 1907 (рос. м.).

⁵ *Экзистенциальная диалектика*, с.264.

⁶ *Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря.* М., 1995 с.192 (цит. за автором).

⁷ *Там само*, с.192.

⁸ *Verité et Révélation* (франц. переклад). Neuchâtel-Paris, p.164.

⁹ *Ibid.*, p.54.

¹⁰ *Экзистенциальная диалектика*., с.263.

¹¹ Це основна тема "Смысла творчества" (М., 1994) та есеє «(О) назначении человека» (М., 1993).

¹² *Vérité et Révélation*, p.160.

¹³ *Смысл творчества*, с.80.

¹⁴ *Там само*, с.97.

¹⁵ *Там само*, с.98.

¹⁶ Не перестаючи, однак, бути людиною, що було б монофізизмом.

¹⁷ *Смысл творчества*, с.41.

¹⁸ *Там само*, с.96.

¹⁹ *Там само*.

²⁰ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme.* Paris, 1945, p.10 (О рабстве и свободе человека // *Царство духа и царство кесаря.* – М., 1995).

²¹ *Опыт эсхатологической метафизики*, с.263; *О рабстве и свободе человека*, с.155–157.

²² *Смысл творчества*, с.94.

²³ *Там само*, с.95.

²⁴ *Там само*.

²⁵ *Там само*.

²⁶ *Смысл творчества*, с.89–90.

²⁷ Наприклад в: *Смысл творчества*, с.84.

²⁸ *Там само*, с.96.

²⁹ *Там само*.

³⁰ *Там само*, с.90.

³¹ *Там само*, с.95.

³² *Там само*.

⁴⁴ Христос и мир. Ответ В.В.Розанову. *Русская мысль*, январь 1908; *Духовный кризис интеллигенции*. – М., 1998, с.230–247.

⁴⁵ *Vérité et Révélation*, p.48.

⁴⁶ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris, 1945, p.15; *Vérité et Révélation*, p.163.

⁴⁷ *Vérité et Révélation*, p.7.

⁴⁸ *Ibid.*, p.48.

⁴⁹ *Ibid.*, p.163.

⁵⁰ *Esprit et liberté*, p.110.

⁵¹ *Vérité et Révélation*, p.48.

⁵² *Религиозная наука и апологетика христианства // Путь*, № 6. – Париж, январь 1927; *Esprit et liberté*, p.110.

⁵³ *Vérité et Révélation*, p.6.

⁵⁴ *Esprit et liberté*, p.111.

⁵⁵ *Vérité et Révélation*, p.52.

⁵⁶ *Esprit et liberté*, p.111.

⁵⁷ *Ibid.*, p.131–132.

⁵⁸ *Vérité et Révélation*, p.7. 57 58.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

⁶² *Ibid.*, p. 89.

⁶³ *Sens de l'histoire*, p.26.

⁶⁴ *Esprit et liberté*, p.111.

⁶⁵ *Ibid.*, p.113–114.

⁶⁶ *Vérité et Révélation*, p.63.

⁶⁷ *Смысл творчества*, с.172–174; *О назначении человека; Sens de l'histoire*, p.48.

⁶⁸ *Смысл творчества*, с.91–93, 120–121.

⁶⁹ *Опыт эсхатологической метафизики*, с.266.

⁷⁰ Про “экстаз мити” див.: *О рабстве и свободе человека*.

⁷¹ Наприклад: *Vérité et Révélation*, p.56.

⁷² «*Спасение и творчество, две концепции христианства*». *Путь*, № 2, январь 1926, с.26–41.

⁷³ *Cinq Méditations sur l'existence* (франц. перевод). – Paris, 1936, p.206–207.

⁷⁴ *Опыт эсхатологической метафизики*, с.252

⁷⁵ *Там само*.

⁷⁶ Про безсмертну красу «невдач» Кватроченто див.: *Новое Средневековье // И.Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства*. – М., 1994, – С.406–464.

⁷⁷ Наприклад: Constantin Sigov, *La liberté et l'exil, le chemin de Nikolai Berdiaev. Les Lettres soviétiques*, n.381, 1990, p.157–166.

⁷⁸ *Опыт эсхатологической метафизики*, с.252

⁷⁹ *Там само*, с.172–175.

⁸⁰ *Там само*, с. 136.

⁸¹ *Экзистенциальная диалектика...*, с.273.

⁸² *L'Orient et l'Occident. Cahiers de la Quinzaine*. Paris, 1930, p.24–25.

⁸³ *Экзистенциальная диалектика...*, с.353.

⁸⁴ *1168 А*.

⁷⁴ *О рабстве и свободе человека*, с.18.

⁷⁵ *Cinq Méditations sur l'existence*, p.172.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Смысл творчества*, с.96.